O IMAGINÁRIO MEDIEVAL SOBRE O FIM DOS TEMPOS E A ESCATOLOGIA DE LUTERO

Guilherme de Figueiredo Cavalheri [1]

O presente artigo tem como objetivo explorar aspectos do pensamento histórico e escatológico do reformador alemão Martinho Lutero (1483-1546). A motivação para o texto se encontra em uma lacuna perceptível nas obras que tratam da vida e obra do teólogo. A tradição protestante, ao longo dos séculos, tendeu a compor seu imaginário dos reformadores a partir de suas contribuições à criação do pensamento intelectual e político modernos. De modo especial, Lutero é apontado como o portador de uma mentalidade religiosa renovada, contraponto ao "obscurantismo papista" que marcou o período medieval. Contudo, a proposta de nosso breve ensaio é apontar algumas concepções do imaginário a respeito do sentido da História e do fim dos tempos*, presente em teólogos como Santo Agostinho, Isidoro de Sevilha, Joaquim de Fiore e também na hagiografia medieval. A hipótese é a de que, a despeito das aparentes rupturas de Lutero com a teologia do final da Idade Média, seu imaginário a respeito do fim dos tempos se ampara em uma visão profundamente pessimista da História, fruto da recepção desse imaginário em circulação ao longo de todo o medievo.*

Palavras-chave:

Lutero, História, Fim dos Tempos, Escatologia, Imaginário Medieval.

---

[1] Guilherme de Figueiredo Cavalheri é pastor da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, graduado em História pela UNESP e em Teologia pela FATIPI. É mestrando no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), na área de Bíblia.

Introdução

Na segunda metade do século passado, o mundo ocidental viveu o medo e a expectativa da Guerra Fria. O mundo polarizado, ditaduras surgindo em diversos países, a tensão nuclear, tudo isso afetou com significativa força o dia a dia de pessoas comuns naqueles tempos. De maneira especial, o povo evangélico enxergou nesses momentos de insegurança sinais claros do que estaria por vir: o fim anunciado por Jesus, cujos sinais seriam guerras e rumores de guerras, nações contra nações, fome e terremotos (Mt 24.6-7). Pregações inflamadas sobre a Grande Tribulação, a volta de Cristo e o tempo iminente do reino do Anticristo tomaram conta dos púlpitos mundo afora. Fervor, zelo e atenção aos sinais eram as armas dos que enxergavam tensões ideológicas e diplomáticas como o final derradeiro já anunciado.

Curiosamente, esse tema parece ganhar nova força hoje em dia. Temos vivido uma estranha nostalgia que faz semelhante nosso momento presente àquele que outrora causou tanto impacto na fé das gerações passadas. Os debates acirrados nas redes sociais parecem evidenciar que, mais uma vez, as tensões políticas e ideológicas, a eleição presidencial no Brasil e o medo de um conflito entre potências nucleares trazem à tona discursos escatológicos dos mais diversos. Somos, de fato, filhos de nosso tempo. Qualquer pretensão de originalidade é logo posta à baixo quando olhamos para trás e nos deparamos com toda a herança imaginativa que carregamos, mesmo inconscientemente.

Justamente nesse contexto, celebramos recentemente os 500 anos do movimento de reforma religiosa iniciado por Martinho Lutero em 1517. O monge agostiniano foi pintado com as mais variadas cores ao longo da história. Para muitos, foi um desordeiro, influenciado pelo próprio diabo para uma cisão definitiva da cristandade. Para outros, foi um restaurador do ideal evangélico, cuja proposta culminou no retorno às bases elementares da fé cristã. Lutero é ainda celebrado como ousado humanista, intelectual que deu início juntamente com outros de seu tempo à democracia moderna, ao estado laico e a um novo modelo educacional. Teria sido dele o pontapé inicial para o liberalismo econômico que marcou o desenvolvimento das

REVISTA TEOLOGIA E SOCIEDADE
Vol. 1 nº 13, abril de 2019, São Paulo, SP

nações protestantes nos séculos seguintes.

Mas Lutero também foi filho de seu tempo. No mesmo monge laureado pela visão arrojada e revolucionária da fé e da consciência individual, havia também a sombra de uma personalidade perturbada por seus fantasmas. O medo e a culpa lhe foram companheiras ao longo da vida toda. Entretanto, esse medo não lhe era exclusivo, mas fruto de uma consciência coletiva que marcou fortemente o período final da Baixa Idade Média e que coloca Lutero no espectro de um "espírito dos tempos", típico dos períodos de intensas mudanças sociais, políticas e culturais.

Essa mentalidade orientada pelo medo e forte pessimismo em relação ao mundo influenciou sua teologia, principalmente o que aqui chamamos de "teologia da história" (área cinzenta onde habitam a escatologia e certo tipo de hermenêutica do passado). O objetivo deste breve artigo é lançar alguma luz sobre a recepção dessa mentalidade medieval, sobretudo do imaginário acerca da história e do fim dos tempos, que moldou a forma como Lutero compreendeu o momento turbulento em que viveu. Para isso, vamos traçar um panorama das perspectivas históricas e teológicas desde a Alta Idade Média, tomando como recorte o pensamento de algumas figuras importantes para entendermos a formação intelectual de Lutero, tais como Agostinho de Hipona e Joaquim de Fiore. Além disso, vamos apresentar brevemente o contexto de crises e o desenvolvimento de uma "retórica do medo" que influenciaram o reformador e seus escritos.

1. Tempo e história em Santo Agostinho

Agostinho de Hipona é considerado um dos maiores pensadores cristãos de todos os tempos. Sua obra marca uma reviravolta no pensamento teológico e filosófico do mundo ocidental. Nascido em Tagaste, na África, Agostinho tornou-se bispo da cidade de Hipona em 395, nove anos após sua conversão à fé cristã. Sua formação filosófica anterior à conversão, inspirada pelo dualismo de origens maniqueísta e neoplatônica, marcou profundamente seu pensamento.

Em sua autobiografia teológica, as *Confissões*, na seção em que reflete acerca do tempo, Agostinho conclui o seguinte: "Existem, pois, estes três tempos na minha mente que não vejo em outra parte: lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras" (1999, p. 328). Agostinho não foi o primeiro a pensar o tempo dessa maneira, mas certamente foi o pioneiro em criar um sistema de pensamento a respeito do tempo de forma linear (ou seja, com início, meio e fim), aprofundando a ideia que já se apresentava no Novo Testamento. A novidade trazida por Agostinho era a reflexão teórica e teológica a respeito da compreensão do tempo e da história. Para Agostinho, o historiador era aquele que fazia a transição, no presente, entre o passado da lembrança e o futuro da esperança (Dosse, 2003, p. 152). O tempo, como centelha da eternidade, só pode ser percebido e experimentado pelos seres humanos no presente. É no presente que ocorre o "eterno hoje", em que memória e esperança podem se encontrar.

Agostinho viveu um período de turbulência no Império Romano. As invasões de povos estrangeiros assediavam as fronteiras romanas, ameaçando a hegemonia de um governo frágil, marcado por crises internas. Roma se encontrava em franco declínio. Nesse contexto, Agostinho escreve sua maior obra, *A Cidade de Deus*, na qual desenvolve uma complexa explicação para a queda do novo império cristão, na qual podemos notar suas profundas raízes maniqueístas e platônicas.

A obra visa, diante do drama do esfacelamento de Roma, ser uma reformulação das ideias escatológicas do Novo Testamento (cf. McGrath, 2005, p. 626), tratando da história cristã, especificamente aquela que ocorre entre a encarnação de Cristo e sua volta final, como uma relação dialética entre duas cidades: a "cidade dos homens" e a "cidade de Deus".

Destarte vemos nós, na *Cidade de Deus*, a humildade muito recomendada por esta cidade durante sua peregrinação por este século, grandemente exaltada em Cristo, seu Rei. Por outro lado, é o vício contrário, o orgulho, que domina, como mostram as sagradas letras, em seu adversário, o diabo. E tal é a grande diferença que opõe as duas cidades das quais falamos: uma,

a sociedade dos homens piedosos, a outra, a dos ímpios, cada uma com os anhos que lhe cabem, em quem inicialmente prevaleceu o amor de Deus ou o amor de si (Agostinho *apud* Spanneut, 2002, p. 227).

A igreja de Cristo vive a tensão de estar na cidade dos homens, como exilada, forçada a manter sua fidelidade ao Senhor ainda que rodeada pela maldade e descrença. Essa marcha dos cristãos para vencer a cidade dos homens é o enredo da própria história da humanidade, movida pela Providência de Deus (cf. Neto e Souza, 2011, p. 81). "Para Agostinho, depois da queda do Éden, inaugura-se a história humana, que é marcada pela ação providencial de Deus, com o propósito de conduzi-la ao fim determinado" (Neto e Souza, 2011, p. 82). As guerras são para Agostinho o instrumento de Deus para o exercício de sua Providência, especialmente na esfera do castigo divino por causa da maldade humana (*ibidem*).

Do mesmo modo, a graça de Deus conduz ao arrependimento e ao endireitar da marcha da Igreja rumo ao Juízo. A história em Agostinho passa a ser a "História da Salvação", cujos eventos passados são lembrados como forças de correção ao povo de Deus ou como castigo dos ímpios (*ibidem*). O fim desses atos severos de Deus será o mesmo para justos e injustos: o grande Juízo, no qual os bons alcançarão a eternidade e os maus, a perdição. Portanto, a história nada mais é do que uma narrativa na qual a vida terrena se torna uma antecipação do que será na eternidade (cf. Greggersen, 2005, p. 77).

2. História e escatologia na teologia medieval

O conceito de história, assim como seu método de escrita, seguiu na esteira dos modelos que se estabeleceram com o fim da Antiguidade Tardia, mesclando as tendências da narrativa greco-romana e as concepções de tempo e devir inauguradas pelo cristianismo. No decorrer do milênio seguinte, a obra de Agostinho foi o grande paradigma para se pensar o tempo e a história, em perspectiva escatológica. É preciso esclarecer que a História como arte ou ciência não existia até o início da Modernidade.

Até esse momento, as narrativas históricas uniam elementos ficcionais, teológicos, filosóficos e descritivos acerca dos fatos passados. Essas obras, ainda que para o leitor dos dias de hoje pareçam difusas a respeito dos fatos que pretendiam registrar, eram encaradas por seus autores e leitores como fiéis registros do passado e, por isso, tomadas como verdade.

Durante a Alta Idade Média (aproximadamente entre os séculos V e X da Era Cristã), dois gêneros foram responsáveis pela produção de textos históricos na Europa. O primeiro, que remonta à tradição que se popularizou já nos primeiros séculos do cristianismo primitivo, são as "hagiografias". Esse gênero foi responsável pela popularização das histórias de milagres dos santos e mártires cristãos no início da Idade Média. A princípio, o objetivo das hagiografias foi a "elaboração e preservação da memória dos santos e santas católicos" (Santos e Duarte, 2010, p. 1). Além disso, a narrativa hagiográfica tinha como objetivo expressar certos aspectos dessa memória. Márcia Pereira dos Santos e Teresinha Maria Duarte apresentam esses deveres da seguinte forma:

a) da Igreja em relação a santos e santas, pois eram a garantia que seus exemplos de vida não seriam esquecidos, aliás seriam imitados, e, portanto, perpetuados;

b) da comunidade de fiéis em relação a santos e santas, pois o acesso às histórias de vidas santificadas impunha aos fiéis modelos de comportamento que deveriam reger suas vidas;

c) da comunidade de fiéis em relação à Igreja, pois a hagiografia era também uma narrativa que adequava a vida do santo ou santa às normas e regras eclesiásticas, sendo assim uma forma de educar o povo no catolicismo (cf. 2010, p. 1).

Temos aqui um modelo de interpretação do passado que se ampara no resgate do testemunho dos santos. A perpetuação desses modelos de

Vol. 1 nº 13, abril de 2019, São Paulo, SP

santidade dava, tanto à Igreja quanto aos fiéis, um paradigma de leitura da história que não deveria ser apenas relembrado, mas também perpetuado. Essa forma de imitação e repetição teve forte influência de um modelo de tempo regido pelos ciclos da natureza e que dava pouca ênfase ao passado e suas consequências (Bourdé e Martin, 1983, p. 19). Durante a Alta Idade Média, ocorreu o retorno de uma antiga ideia de que a natureza é imutável e de que o tempo é regido por uma lógica de eterna repetição. O indivíduo medieval tem sua vida marcada pela sazonalidade, pela repetição das estações do ano, pelos vários ciclos da natureza, e isso se repete na própria concepção do calendário cristão e da liturgia (*ibidem*).

Essa forma de pensar está ligada à sobrevivência da ideia grega da história circular. Ela sobreviveu na hagiografia, na liturgia e também em uma percepção da história que alia circularidade e providência divina: a "Roda da Fortuna". Ao contrário da ideia de circularidade moralizante da hagiografia, que objetiva a repetição de um modelo de santidade, a Roda da Fortuna evoca uma repetição de situações que de modo imprevisível mostra que "aquele que hoje é grande será amanhã humilhado e aquele que hoje é humilde será levado aos pináculos pela rotação da Fortuna. [...] expressão de um mundo em que reina a insegurança e onde o exemplo da insegurança serve de lição de resignação e de imobilismo" (Le Goff, 1995, p. 206). O simbolismo da Roda da Fortuna se espalhou com grande força pelo imaginário medieval, especialmente através da iconografia eclesiástica.

O imaginário da Roda da Fortuna evocava a imutabilidade das condições sociais, ainda que pareça um símbolo de mudanças. Segundo Jacques Le Goff, ela se destinava a "negar as possibilidades de mutabilidade e promoção sociais devido ao regresso à posição inicial, castigo do orgulhoso que se eleva" (1995, p. 337). Essa visão de mundo ignorava o passado como local de encontro da providência divina ou mesmo de um sentido para a caminhada humana. Sua ênfase se encontra na *teatralidade do mundo*, na precariedade e pessimismo com o qual os empreendimentos humanos são encarados (Costa, 2017). No entanto, esse tema, inicialmente ligado a uma ideia pagã, fora reinterpretado na teologia medieval em obras como as de

Boécio e Ramon Llull, que entendiam a fortuna como a própria providência divina, que "envia males, misturados com bens, para que os bons não se corrompam ou para reforçar as virtudes. Aos maus é deixado o livre-arbítrio para escolherem o bem, [...] mas se persistirem no mal serão mais tarde punidos pelo Juiz supremo, Deus, por toda a eternidade" (*ibidem*).

O segundo gênero histórico influente no pensamento medieval foram as "Crônicas", que marcaram uma verdadeira "virada historiográfica" no ocidente medieval. A partir do século XII, uma nova concepção de tempo se fez presente no imaginário cristão. Essa nova noção de tempo é fruto de uma mudança teológica a respeito da própria natureza. Se antes o ser humano era passivo diante da natureza implacável e ameaçadora, com as crescentes trocas comerciais e desenvolvimento urbano, surgiu a imagem do *Homo Faber*, aquele que domina e atua sobre a natureza consequências (Bourdé e Martin, 1983, p. 19).

Essa nova visão de mundo retoma o modelo de narrativa inaugurado por Eusébio. O ser humano e seus feitos, sempre sob a égide da providência de Deus, voltam ao centro da temática. Os feitos das gerações passam a ter grande importância, pois o progresso da história é feito com a ação do povo de Deus no passado (começando pelos Pais da Igreja), sempre a partir de um fim preestabelecido (*ibidem*). As crônicas contam histórias com início, meio e fim, e se propõem a ser "um discurso sobre a história universal" (Le Goff, 1995, p. 206), começando com o relato da Criação, passando pela história de Israel, o nascimento da Igreja, até o tempo presente do cronista, encerrando-se (de forma subentendida) no Juízo Final. Por exemplo, a obra *História dos Francos*, de Gregório de Tours, composta no século VI, tem início com a Criação, apresentando fatos marcantes até o ano de 591. Os males, epidemias e conflitos envolvendo o povo franco são resultado da ação de Deus, realizada por meio de seus agentes terrestres: o rei e o bispo, os únicos capazes de apaziguar a cólera divina ou de neutralizar as investidas diabólicas em terras cristãs (Bourdé e Martin, 1983, p. 14-15).

Essa forma de "história universal", que será mais bem desenvolvida nos séculos seguintes, deve-se muito a uma particular interpretação da Bíblia

latina. Fatos e personagens notáveis das Escrituras tornaram-se verdadeiros arquétipos para a construção das narrativas cristãs medievais. Como afirma François Dosse:

> O pai da história não é mais nem Heródoto nem Salústio, mas Moisés, e o corpo bíblico é fonte de inspiração constante, de citações múltiplas e de aproximações analógicas. Assim, Carlos Magno torna-se o equivalente de Davi e Maomé ocupa o lugar de Ciro. [...] Convém, pois, submeter-se às Escrituras e toda história profana é então absorvida pela história "santa" (2003, p. 225).

De modo semelhante, a divisão do tempo histórico em períodos segue um modelo da tradição judaica que sobrevive pelo pensamento de Agostinho e Isidoro de Sevilha, no qual as idades do mundo (Criação, Abraão, Davi, Exílio Babilônico e o advento de Cristo) são comparadas aos seis dias da semana ou às seis idades do homem (infância, adolescência, juventude, idade madura, velhice e decrepitude) (cf. Le Goff, 1995, p. 208). Independentemente das variadas formas de divisão temporal que surgiram ao longo da Idade Média, todas elas partilham de uma visão altamente pessimista do mundo e da própria história. Nosso mundo, segundo tal visão, é um mundo velho, prestes a acabar, marcado pela morte (cf. Dosse, 2003, p. 225). Esse pessimismo se intensificou com a proximidade do ano 1000, interpretado diversas vezes como o evento de irrupção do fim dos tempos e motivador da eclosão de movimentos apocalípticos e milenaristas em toda a Europa.

Durante todo o século X, o continente europeu viveu as penúrias de uma grave crise. No plano político, o Império Carolíngio[2] se esfacelava em crises internas, com o enfraquecimento da Igreja e constantes invasões de húngaros, escandinavos e muçulmanos (cf. Franco Júnior, 1999, p. 22). Rapidamente os cronistas cristãos do período passaram a relatar essas calamidades como a punição de um Deus irado com os enormes pecados dos

---

[2] Grande império que tinha como centro o reino da França, a cuja linhagem pertenceu Carlos Magno.

cristãos (*idem*, p. 23). A violência dos ataques e a crise moral e cultural da Igreja também contribuíram para o renascimento de uma série de ídolos pagãos em toda a Europa, muitas vezes travestidos de "novos e estranhos santos cristãos, ferozes, violentos, o que para alguns clérigos significava os falsos profetas que precediam o aparecimento do Anticristo" (*idem*, p. 24); além, é claro, de uma severa fome causada por catástrofes meteorológicas e constantes epidemias (Franco Júnior, 1999, p. 69). Apesar das inovações técnicas obtidas a partir do século XII, as frequentes crises que assolaram o continente promoveram o retorno desse alarmismo apocalíptico, que, inclusive, será uma forte influência na concepção histórica dos expoentes da Reforma Protestante.

3. O "proto-dispensacionalismo" de Joaquim de Fiore

Certamente um dos frutos mais importantes desse contexto de caos político, social e religioso foi a obra do abade italiano Joaquim de Fiore (1132-1202). O trabalho de Fiore foi um importante espelho da mentalidade medieval e se contrapunha ao modelo desenvolvido por Agostinho. Seus tratados sobre a história continham um forte tom milenarista, o que resultou na inspiração de diversos grupos revolucionários, tanto na Idade Média quanto na Modernidade (cf. Tillich, 2007, p. 182). Sua obra tratava de "três dispensações" de Deus na história, que são representadas por figuras históricas importantes para o cristianismo: De Adão a João Batista/Jesus (Era do Pai), do rei Uzias (Is 6) até o ano 1260 (Nossa Era) e, por fim, de São Bento de Núrsia (século VI) a novamente 1260 (Era do Espírito) (*ibidem*).

A obra mais destacada de Fiore é seu comentário ao Livro do Apocalipse, escrito na forma de dois breves tratados reunidos sob o nome de *Praephatio Super Apocalypsim*. O texto é uma descrição da história humana dividida por Eras, que são movidas pela ação das três pessoas da trindade. O sentido dessa história está escondido nas profecias do Apocalipse, cuja estrutura

serve de esboço para a teoria das três idades do mundo (à semelhança da divisão feita pelos cronistas). A história é dividida em tempos de cinco e sete idades, cada uma com suas respectivas subdivisões. As sete tribulações de Israel (egípcios, cananeus, sírios, assírios, caldeus, medos e Antíoco Epífanes) aconteceram historicamente, mas se repetem na vida da Igreja como "realização espiritual"; cada uma das tribulações é associada a um momento específico de conflito da cristandade: judeus, pagãos, persas, godos e lombardos, sarracenos, novos caldeus e nova Babilônia, novos medos e assírios. Por fim, o sétimo selo marca a luta contra o Anticristo (cf. Miranda, 2014, p. 260).

Os últimos acontecimentos da história e a cidade celeste são abordados no segundo tratado. Após uma descrição complexa do significado dos simbolismos do Apocalipse (taças, selos, monstros etc.) e ao interpretá-los alegoricamente como estados da Igreja no mundo, Fiore finaliza seu trabalho tratando das últimas coisas, trazendo uma importante novidade em relação a Agostinho.

Em poucas linhas, Joaquim de Fiore indica que após o encerramento das seis idades do mundo, paralelas às seis seções do Apocalipse, o que se segue é o Juízo Final e o *sabbat*, não mais na história, mas em uma cidade celestial. Esse segundo tratado termina abruptamente com essa breve menção no final da história. A brevidade pode ser indicativa de que não é essa cidade o alvo das preocupações de Joaquim de Fiore, mas o que lhe antecede. Em vez da cidade celestial, é a nova Jerusalém, na terra, o foco de suas reflexões e aspirações (*ibidem*).

Ao que parece, Joaquim de Fiore recebeu forte influência de Agostinho, que, apesar de utilizar o método alegórico de leitura bíblica em quase toda a sua obra, também dá espaço em seus escritos à exegese literalista, sobretudo no final de *A Cidade de Deus* (cf. Rossato e Martini, 2012, p. 266). Joaquim de Fiore toma de Agostinho sua tripartição da história e uma vocação a uma escatologia imediata e pessimista (*ibidem*), que propõe o fim da história como um estado de superação do mundo corrompido por meio da cidade celeste.

4. Escatologia e história "degenerada" em Lutero

Temos poucos estudos a respeito da maneira como Martinho Lutero entendeu a história e sua interpretação teológica. A respeito do assunto, temos pontos esparsos de sua obra, que podemos apontar brevemente. Mesmo assim, é possível encontrar fortes convergências e disputas com o pensamento de Agostinho e Joaquim de Fiore. Além disso, pouco antes do período em que Lutero viveu, já havia se instaurado na Europa, e especialmente na Alemanha, uma profunda atmosfera de medo em relação à caminhada da Igreja Romana e à interpretação escatológica dessa caminhada por parte de vários setores da sociedade.

Na segunda metade do século XIV, já havia se instalado uma "angústia escatológica" na Europa, especialmente por uma sucessão de crises que se abateram sobre o continente. O Grande Cisma (1378-1417) levou a administração da Igreja a se dividir em dois centros de poder em conflito, cujas figuras centrais eram os papas Urbano VI em Roma e João XXII em Avignon. No mesmo período, houve o reaparecimento da Peste Negra, a Guerra dos Cem Anos, além do perigo do avanço dos turcos em território europeu (cf. Delumeau, 1990, p. 219). De forma sintomática, reascende-se na arte o interesse pelos temas apocalípticos. A iconografia apocalíptica se torna o reflexo de tensões dentro da própria Igreja. Uma das figuras centrais dessas controvérsias, o papa João XXII, fora tema de intensos debates nos quais o líder foi diversas vezes descrito e tipificado como Anticristo por seus contendores (*ibidem*). Logo, não apenas a figura de João XXII, mas a do próprio papa se tornou o foco desse tipo de comparação.

No decorrer do século XIV, as questões ligadas à disputa pelo poder papal e seus reflexos na interpretação teológica desses conflitos a partir da figura do Anticristo saíram dos meios clericais e tomaram as camadas populares; principalmente pelo esforço da pregação popular e itinerante de monges que arrebatavam multidões com suas apologias à penitência e o anúncio dos castigos vindouros (*idem*, p. 216). Esse sentimento de temor e urgência para o anúncio das "últimas coisas" constituiu em grande parte o ímpeto da

pregação de Lutero e seus companheiros. Jean Hilten, pregador franciscano que profetizava, em 1485, a queda e destruição de Roma para 1524, e a do mundo para 1651, foi contemporâneo de Lutero durante sua vivência em Eisenach, sendo citado diversas vezes pelo reformador (*idem*, p. 222).

Segundo o historiador Jean Delumeau, as expectativas e temores de Lutero ficavam cada vez mais claros em cada nova publicação que realizava. Em seu prefácio ao Apocalipse de João, Lutero escreve o seguinte:

> Como consta tratar-se de uma revelação da história futura, particularmente de futuras tribulações e catástrofes na cristandade, acreditamos que o primeiro passo e o mais certo será encontrar a interpretação tomando da História os eventos e as catástrofes até agora sucedidos na cristandade, comparando-os com essas imagens e assim identificando-os com as palavras. No caso de encontrarmos boas coincidências e identificações, poderemos nos basear nessa interpretação como uma interpretação certa ou que, pelo menos, não seja de jogar fora (2003, p. 156).

Lutero vive em um contexto de intensa turbulência política e social na Europa do século XVI. Sua chave de leitura da realidade é a Escritura, sobretudo os textos proféticos e escatológicos. No entanto, o próprio Lutero admite a impossibilidade do êxito completo na decodificação das profecias contidas no livro, sendo necessária outra chave hermenêutica que indique por quais direções Deus está conduzindo a história humana. Mais uma vez, vemos o belicismo e o pessimismo marcando essa leitura. Lutero afirma que a melhor forma de se interpretar as profecias apocalípticas é encontrar a semelhança entre "eventos e catástrofes" do passado e do presente.

Um exemplo claro desses pressupostos se encontra na interpretação de Lutero para a ameaça dos exércitos turcos de Suleiman, o Magnífico. O avanço das tropas otomanas sobre a península balcânica foi entendido por Lutero em relação direta com a visão do pequeno chifre da visão de Daniel (Dn 7.8-10), erguendo-se em guerra para derrotar os santos de Deus, e com Gogue, de Ezequiel 38 e Apocalipse 20, que considerou como punição de

Deus contra os cristãos sem fé (Jones, 2005, p. 310).

A perseverança do povo de Deus ao longo da história é marcada pela possibilidade de sobrevivência às calamidades enfrentadas por ele. Essa possibilidade de enfrentamento está intimamente ligada à ação daqueles que são os representantes seculares de Deus no mundo, que agem na história por meio dos decretos divinos. Lutero desenvolveu, assim, sua ideia dos dois governos:

> Pois Deus estabeleceu dois tipos de governo entre os homens. Um é espiritual; não tem espada, mas tem a palavra, por meio da qual os homens devem tornar-se bons e justos, para que, mediante essa retidão, possam alcançar a vida eterna. Ele administra essa retidão mediante a palavra, que confiou aos pregadores. O outro tipo é o governo mundano, que opera por meio da espada, a fim de que os que não desejam tornar-se bons e justos para a vida eterna sejam forçados a tornar-se bons e justos aos olhos do mundo. Ele administra essa retidão mediante espada (*apud* George, 1993, p. 99).

Lutero retoma a ideia das "duas cidades" de Agostinho, imputando aos poderes seculares a responsabilidade dada por Deus de guiar o curso dos acontecimentos. O reino humano, transitório e marcado pelo mal, está temporariamente fundido ao reino divino, cabendo ao povo de Deus saber conviver entre esses. A novidade em relação à doutrina de Agostinho está na ideia de relação independente entre instituições humanas e cristãs. Segundo o reformador, a união entre reino secular e clerical só poderia ser confabulação do próprio diabo (cf. George, 1993, p. 99). De qualquer forma, o Estado secular fora uma concessão divina à própria condição do pecado humano. Tal fato marca de forma decisiva o "pessimismo luterano" em compreender a caminhada histórica como um declínio que, a despeito da permissividade e soberania divinas, irremediavelmente levará à destruição do mundo e à libertação para a "cidade santa". O Estado, para Lutero, nada mais é do que um remediador das crises iminentes, um instrumento

de Deus para frear o avanço do mal até que ocorra o julgamento final (*idem*, p. 102).

Nas *Conversas à Mesa*[3], temos o testemunho da forma como Lutero compreendia e elaborava seus anseios escatológicos:

> Um outro dia, o dr. Martinho disse muitas coisas referentes ao Juízo Final e ao fim do mundo, pois há seis meses vinha sendo atormentado por sonhos horríveis e apavorantes a respeito do último dia. É possível, disse ele, que não esteja distante, e as Escrituras estão aí para no-lo fazer crer. O que resta de tempo ao mundo, se o comparamos aos tempos que já transcorreram, não é mais largo que a mão; é uma pequena maçã, a única que se prende ainda debilmente à árvore e que está prestes a cair. Os impérios entre os quais Daniel viu o mundo dividido, os babilônios, os persas, os gregos, os romanos, não existem mais. O papa conservou alguns restos do Império Romano: é o último fecho do Apocalipse; ele vai romper-se. Ocorrem no céu muitos sinais que ali vemos muito bem e que anunciam que o fim do mundo não está distante. [...] Então mestre Leonard disse: "Os matemáticos e os astrólogos pretendem que, no quadragésimo ano [1540], as conjunções dos planetas anunciem grandes acontecimentos". "Sim", respondeu mestre Martinho, "isso pode durar alguns anos, mas nossos descendentes verão a realização das Escrituras, e talvez sejamos nós as suas testemunhas" (*apud* Delumeau, 1990, p. 223).

Lutero, seguindo a trilha da profecia apocalíptica da Baixa Idade Média, entendia a história mundial a partir de uma ideia de declínio e degeneração universais (cf. Barnes, 1998, p. 151). O tom alarmista de seus sermões causava furor e grande expectativa pelo fim do mundo na Alemanha do início do século XVI, fato que resultou no resgate de uma prática comum dos movimentos apocalípticos medievais: o das cronologias que calculavam o fim das eras terrenas. Em seus últimos escritos, Lutero dedicou parte

[3] Obra póstuma de 1566.

de seus esforços no estudo das cronologias bíblicas e no uso dessas como instrumento de leitura da história, em busca de sinais do fim. A obra mais importante dessa fase, a grande cronologia *Supputatio Annorum Mundi*, em que contou a idade do mundo e reforçou, por meio de cálculos e alegorias bíblicas, a sua convicção de que o tempo estava chegando ao fim. Os dados da obra foram complementados posteriormente pelos que apareceram na popular *Chronica*, uma história universal escrita pelo historiador e astrólogo Johann Carion, cuja obra foi editada por Phillip Melanchthon e publicada pela primeira vez em Wittenberg em 1532 (*idem*, p. 153).

Considerações finais

Podemos encontrar o reflexo das ideias de Lutero em toda a trajetória do pensamento protestante. Até nossos dias, é possível encontrar essa mistura de medo e expectativa em pessoas que procuram, à luz de sua fé, ler os "sinais dos tempos", buscando respostas e consolo diante de um mundo em profunda transformação. Apesar da aura romântica que permeia sua imagem como teólogo e renovador da Igreja, o monge de Wittenberg foi um verdadeiro catalisador dos temores escatológicos coletivos de seu tempo. Tanto suas ideias quanto a forma como as apresentou em seus escritos colocam-no em um longo processo de maturação do pensamento histórico e do imaginário social, que teve início no pensamento patrístico, atravessou o período medieval e assimilou uma variedade de temas, metáforas e conceitos que construíram uma imagem muito particular de mundo.

Muito do que determinou o sucesso da expansão do movimento de 1517 não se deve encontrar nas grandes discussões teológicas, nas bulas papais ou tratados dogmáticos. A Reforma se deu em um mundo marcado pelo folclore, lendas, pela amálgama entre a tradição cristã e pagã. Mundo da permanência de modos muito antigos de crença, das bruxas e seres fantásticos do imaginário popular. De que maneira Lutero e o movimento por ele iniciado dialogam com essa cultura marginal, mas ao mesmo tempo tão presente e imbricada na realidade de seu tempo? Enquanto a pesquisa

acadêmica reforçar a visão romanceada de Lutero, já tão desgastada pelos lugares-comuns e "falas oficiais", ainda haverá muito a ser desvendado. Cabe a nós a coragem de fazermos as perguntas que nos levem para esses novos caminhos.

Bibliografia

BARNES, Robin. *Images of hope and despair: western apocalyptcism: ca. 1500-1800*. In: MCGINN,

BERNARD. (Ed.). *The encyclopedia of apocalyptcism*. Volume 2: Apocalypticism in western history and culture. New York: Continuum, 1998.

BOURDÉ, Guy; MARTIN, Hervé. *As escolas históricas*. Portugal: Publicações Europa-América, 1983.

COSTA, Ricardo; ZIERER, Adriana. *Boécio e Ramon Llull: a roda da fortuna, princípio e fim dos homens*. Disponível em: <http://www.hottopos.com/convenit5/08.htm>, acesso em: 18 de Jul. 2017.

DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente: 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

DOSSE, François. *A História*. Bauru: Edusc, 2003.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *O Ano 1000: tempo de medo ou de esperança?* São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

GEORGE, Timothy. *Teologia dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1993.

GONZÁLES, Justo L. *Uma história do pensamento cristão*. Volume 3: Da reforma protestante ao século 20. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

GREGGERSEN, Gabriele. *Concepção de história em A Cidade de Deus de Santo Agostinho*. Itinerários. n. 23, Araraquara, 2005. pp. 69-83.

JONES, Ken Sundet. *The Apocalyptic Luther*. In: Word & World, vol. 25, n. 3. 2005. pp. 308-316.

LE GOFF, Jacques. *A Civilização do ocidente medieval*. Volumes I e II. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas*. Interpretação bíblica, princípios.Volume 8. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia Editora, 2003.

MCGRATH, Alister. *Teologia sistemática, histórica e filosófica.* São Paulo: Shedd Publicações, 2005.

MIRANDA, Valtair Afonso. *Uma nova igreja numa nova era: uma aproximação ao Praephatio Super Apocalypsim de Joaquim de Fiore.* Reflexus, Ano VIII, n. 12, 2014/2.

NETO, José Maria G. S; SOUZA, Juarlyson Jhones Santos de. *Santo Agostinho: enredo histórico e providencialismo.* Revista de Teologia e Ciências da Religião da Unicap. v. 1, n. 1, 2001. Disponível em: <http://www.unicap.br/ojs/index.php/theo/article/view/2> Acesso em: 18 de Agosto de 2017.

ROSSATO, Noeli Dutra; DE MARTINI, Marcus. *Milenarismo em Joaquim de Fiore e Antônio Vieira.* Mirabília. n. 14. Jan-Jun 2012.

SANTO AGOSTINHO. *Confissões.* São Paulo: Nova Cultural, 1999.

SANTOS, Márcia Pereira dos; DUARTE, Teresinha Maria. *A escrita hagiográfica medieval e a formação da memória dos santos e santas católicos.* In: Fazendo Gênero 9: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos. Anais Eletrônicos. Disponível em: <http://www.fazendo-genero.ufsc.br/9/resources/anais/1278263189_ARQUIVO_Textocompletofaz.genero.versaofinal.pdf> Acesso em: 18 de Julho de 2017.

SPANNEUT, Michel. *Os Padres da Igreja.* Volume 2: séculos IV-VIII. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão.* São Paulo: Aste, 2007.